



Nocturne urbain

Anna Madoeuf

► To cite this version:

Anna Madoeuf. Nocturne urbain : Voyages dans l'espace et le temps des mûlid-s caiotes. M. Cheikh et M. Peraldi. Des femmes sur les routes. Voyages au féminin entre Afrique et Méditerranée, Le Fennec-Karthala, pp.245-257, 2009. <halshs-01019132>

HAL Id: halshs-01019132

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01019132>

Submitted on 7 Jul 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Nocturne urbain

Voyages dans l'espace et le temps de *mûlid-s* cairotes.

Résumé

Les *mûlid-s* du Caire sont des célébrations religieuses et festives en l'honneur d'un(e) saint(e) et qui se déroulent dans le quartier où est situé son sanctuaire. Ce sont des événements éphémères et cycliques qui illustrent comment l'espace de la ville peut être plastique et rendent compte de la réversibilité du décor social. Dans un paysage fait de surimpositions et de mouvements, les multiples modes de faire des participant(e)s peuvent être observés dans leurs esquisses ou leurs réalisations, de même que les côtoiements et évitements associés, qui permettent à tous et à toutes de se placer face aux autres ou/et avec les autres. Enfin, le *mûlid* est aussi un voyage d'expériences dans la ville, une exploration de son univers, en même temps qu'il ouvre d'autres pratiques de l'espace aux femmes et les associe également à un temps marginal, celui de la nuit. Dans ce contexte de mitoyennetés, d'espaces mis en partage, sont présentées quelques situations impliquant des femmes ainsi que les modalités de leurs présences.

Abstract

Mûlid-s are celebrations organized around a saint's shrine to worship his (or her) memory. These practices are widespread in Egypt especially in Cairo. *Mûlid-s* are times of turmoil as well as public spaces that praise and reveal ideational spaces values.

The extraordinary festive time is a period when control of the family/society and one's surroundings abates, and full rein can be given to attitudes that would be castigated or concealed outside the *mulid* context. The mingling, the crowd, and the exceptional circumstances confer some degree of anonymity. Such moments when one is more prone to mind one's own business lead to variations in behavior. Many deeds perpetrated in public remain unknown or are tolerated: they become acceptable under such fleeting moments and within this closed space, the ideal and arguably necessary place for exception and deregulation, under cover of religious celebration.

Evidently all kinds of people frequent the *mûlid-s*, especially those belonging to social categories that might be qualified as among the popular classes. The festival throws together provincial Egyptians and Cairene residents, hedonists and the pious, and provokes other possibilities for social mixing. However, the most manifest mixing, and the most evident in its nonevidence, is that of men and women. In this context, men and women find themselves side by side in a public space where, generally, the distance between the sexes is maintained, where physical contact between men and women are minimized, and where the presence of women is tightly controlled.

Nocturne urbain Voyages dans l'espace et le temps de *mûlid-s* cairotes.

« Chaque famille qui sort de sa demeure est toujours résolue au début de sa promenade à ne pas se séparer, mais à peine est-elle engagée dans la foule, que chacun de ses membres prend la volée ; qui à droite, qui à gauche, et les chefs de famille restent seuls et passent leur temps à chercher. (...) Il n'y a plus de famille, dès que celle-ci est dans la rue ; plus de gêne domestique, plus de surveillance possible ; il n'y a que des individus des deux sexes et de tout âge ; libres pour quelques heures, marchant avec la foule ou bien l'évitant comme un témoin incommode ».
François Jaubert de Passa, *Souvenirs de voyage de mission en Espagne en 1819*, in *De Paris à Bora-Bora. Voyage à travers le temps et l'espace*.

Un *mûlid* (de *mawlid* anniversaire), est, en Égypte, la fête commémorative d'un(e) saint(e). Parmi les *mûlid-s* les plus importants, ceux dont la fréquentation réunit des centaines de milliers de personnes, certains se déroulent dans la capitale, où se trouvent notamment les sanctuaires des petits-enfants du Prophète, Husayn et Zaynab, dans les quartiers éponymes, les deux pôles centraux de la ville ancienne du Caire. Organisées autour du lieu de culte (mosquée, mausolée) dédié au saint, ces célébrations annuelles, tant festives que religieuses, associent résidents, Cairotes et pèlerins venus des provinces¹, essentiellement sous les bannières des nombreuses confréries soufies. Durant environ une semaine, jusqu'au lendemain de la dernière nuit (*leïla al-kebîra*), apothéose de la fête, le quartier où se déroule le *mûlid* est investi et transfiguré par cet événement populaire, tant du point de vue du nombre de participants que de celui de leurs origines sociales.

Un *mûlid* ne surgit pas de nulle part, mais est un événement relié à la connaissance et à la pratique du territoire des habitants du voisinage, et dans le cas d'un saint important, de ceux d'une aire étendue. Dans son étude du quartier populaire d'al-Sukkariyya, dans la vieille ville du Caire, l'anthropologue Nawal al-Messiri a relevé que la trame des tombeaux des saints représente l'un des éléments les plus structurants de la géographie cairote féminine.

« Alors que chaque femme a différents réseaux sociaux qui la mettent en relation avec divers endroits de la ville, les femmes de la hâra partagent, en tant que groupe, la connaissance de sites religieux particuliers. La foi en les saints constitue un élément majeur de leur système de croyance, les quartiers de la ville leur sont connus par le nom de leurs saints et le lieu de leur tombeau. Les femmes visitent ces tombeaux fréquemment, soit seules soit en groupe, selon les occasions et le motif de la visite. (...) Aussi, une femme qui se sent déprimée rendra plutôt visite à Sayyida Zaynab, alors qu'une autre qui souhaite avoir un enfant choisira plutôt de se rendre auprès d'al-Husayn. » (Nawal Al-Messiri-Nadim, 1979).

Ces mosquées répondent et appellent à la piété du quotidien ; elles sont habitées par la présence du saint ou de la sainte, personnage proche, intercesseur à qui l'on peut confier ses soucis, bonheurs, requêtes et vœux, et sont très fréquentées par les femmes. Dans la célèbre trilogie romanesque de Naguib Mahfouz, lorsque Amina, épouse et mère irréprochable, transgresse les interdits fixés par son mari, c'est pour se rendre à la mosquée d'al-Husayn. Bien qu'elle vive très près du sanctuaire, elle n'en connaît que le minaret, qu'elle voit de sa terrasse.

¹ Selon une estimation du CNRS (Centre National de Recherches Sociales et Criminologiques), publiée en 2005, trois millions de personnes, dont un million d'adeptes des confréries soufies, suivent les 5000 *mûlid-s* enregistrés au niveau national de façon régulière.

« Elle était ravie au plus haut point par le paysage des minarets qui s'élançaient vers le ciel en emportant si loin l'imagination. (...) Puis ses yeux se posaient sur le minaret d'al-Hussein, le plus cher à son cœur en raison de son attachement pour celui auquel son nom était associé. Elle le regardait pleine de tendresse et de désirs, mêlés d'un sentiment de tristesse qui la prenait à chaque fois qu'elle repensait à la frustration de ne pouvoir rendre visite au petit-fils de l'Envoyé de Dieu alors qu'elle se trouvait à quelques minutes seulement du lieu de son repos ». (Naguib Mahfouz, *Impasse des deux palais*).

« Lorsqu'elle posa le pied sur le sol de la mosquée elle se sentit fondre de douceur, d'affection et de tendresse, se transformer en esprit aérien battant des ailes dans un ciel exhalant le parfum de la prophétie et de la révélation ». (Naguib Mahfouz, *Impasse des deux palais*).

Par ailleurs, la présence de nombreuses femmes dans le panthéon des saints du Caire féminise l'espace de la ville ancienne, ne serait-ce que par métonymie. Dans *La lampe de Oum Hachem*², de l'écrivain Yehia Haqqi, la famille d'Ismaël, originaire de la province, a décidé de vivre dans le quartier de Sayyida Zaynab : « sous la garde de Dieu, et à l'ombre de la Sainte ». De même, dans son autobiographie, Sayyid 'Uways, originaire du quartier de Khalifa, évoque les rares sorties familiales de son enfance, avec son père mais aussi sa mère : ce sont les visites qui les mènent aux mausolées afin de s'assurer de la *baraka* des saintes du voisinage.

« J'allais visiter les tombes des saints dans notre quartier, en commençant par celle de la Sayyida 'A'isha, et continuant par celles de la Sayyida Sukayna, de la Sayyida Ruqayya et de la Sayyida Nafisa. Devant ces saintes, je récitais la Fâtiha et je demandais à Dieu de réussir. » (Sayyid 'Uways, *L'histoire que je porte sur mon dos*).

La fête, un espace-temps mitoyen

En suivant une idée mise en exergue par Richard Sennett, qui montre que c'est autant la mise en commun des corps que celle des idées qui façonne la ville comme espace sociétal, il s'agit ici d'évoquer de quelles façons les fêtes participent de l'expression du vouloir/devoir être ensemble, et de la recherche, jamais assouvie, et toujours renégociée, de ses conditions et possibilités. Si l'envie sociale d'être ensemble résulte certainement de motivations universelles, les lieux, conditions et formes de ces rencontres diffèrent. La fête est en effet une illustration de ce désir trouble de « respirer de l'humain comme d'autres s'enivrent de l'air du large » (Pierre Sansot, 1973). C'est donc depuis l'exploration de l'univers plastique de la ville, lieu d'acclimatation expérimentale, que les *mûlid-s* peuvent être questionnés en ce sens. Sont donc ici exposées ou transcrites des saynètes, prélevées de manière aléatoire à l'occasion de parcours erratiques lors de *mûlid-s*. Il s'agira ainsi de cerner des spatialités révélées lors des *mûlid-s* du Caire, ou, énoncé autrement, d'évoquer des situations créées dans un contexte d'espace « mitoyen » (« qui est entre deux choses, commun à l'une et à l'autre » selon le Robert). La notion d'espace mitoyen est, au-delà de la banalité de son énoncé, problématique par son ambiguïté même, puisque la mitoyenneté renvoie à ce qui rapproche mais aussi à ce qui sépare.

Les circonstances ou événements que sont les *mûlid-s* sont particuliers, car, d'une part ils constituent des espaces-temps circonscrits et, d'autre part, ils sont tout à la fois fêtes et pèlerinages. En langue arabe, le terme de *mûlid* renvoie à une totalité simultanée, à une connotation générique, à une complétude. Fête et pèlerinage se désignent par un

² *Oum Hachem* est un des noms donnés à Sayyida Zaynab.

même mot et s'élaborent dans un même geste. De la même manière, le sens du mot pèlerinage (du latin *pelegrinus* : étranger, voyageur) renvoie simultanément au voyage effectué vers un lieu et au lieu qui est l'objet de ce même voyage.

À l'occasion des grands *mûlid-s* du Caire, la fête précipite et « ajuste » ensemble provinciaux et Caiotes, hédonistes et dévots, et suscite bien d'autres possibilités de brassages. Cependant, la mixité la plus manifeste et évidente dans sa non-évidence est celle des hommes et des femmes, ici souvent au corps à corps, dans un espace public où, en principe, la distance entre personnes de sexes opposés est de mise, les touchers entre hommes et femmes minimales, et où la présence et la mobilité des femmes, en particulier des jeunes filles, sont, en général, soumises à contrôle. Le romancier Naguib Mahfouz relate comment un jeune homme réussit à entrer en relation avec ses voisines à l'occasion d'un *mûlid* :

« - Et comment les as-tu rencontrées ? - Dans la cohue du Mûlid d'al-Husseïn. Je les ai accostées franchement et ai continué à marcher à côté d'elles tranquillement comme si nous étions de la même famille venue faire un tour à la fête ! ». (Naguib Mahfouz, *Le Palais du désir*).

Cette mixité des genres sera ici évoquée au travers de quelques-uns de ses aspects, notamment dans la constitution de certaines modalités de la co-présence (mises en situations, confrontations), entre autres dans le contexte de la foule. En guise de prélude, est exposée une scène observée lors d'un *mûlid* et qui a trait à l'entrée en fête négociée d'une jeune fille du quartier.

La négociation de « Cendrillon »

Cette scène se déroule dans une rue passante, vers 22 heures lors de la dernière nuit du *mûlid* de Fâtima al-Nabawiyya : une mère, assise sur une chaise devant son immeuble, et sa fille (d'une vingtaine d'années) se querellent. La jeune fille, apprêtée et maquillée, les cheveux teints en blond, semble prête à sortir, sa mère l'en empêche. La mère crie, et prend à témoin les voisins présents et les passants. La jeune fille pleure et insiste. La mère l'élève seule, ne peut pas l'accompagner et refuse donc la sortie. Le discours se fait répétitif. Des voisins interviennent en chœur : « *Mais on est tous là, tout le quartier est là, laisse-la sortir ce soir pour le mûlid* ». Cris, pleurs et discussions ; la scène est pourtant calme, la suite semble attendue. Après quelques réticences, la mère accepte ; la jeune fille, accompagnée d'une amie restée auparavant en retrait, s'éloigne, radieuse. La mère attendra son retour ici même. Ainsi, le voisinage — de même que les passants spectateurs inconnus — est témoin de l'attitude ferme et convenue de la mère, de l'obéissance de sa fille, de l'exposé des principes régulant les sorties des jeunes filles, mais sera aussi caution de cette sortie, rendue possible — voire imposée — par l'évocation-invocation de la confiance, du transfert de responsabilité, et par l'exception que représente ce jour de fête. Le retour, comme le départ, sera aussi effectué en public, et sera situé au même endroit, devant l'immeuble même.

Au-delà de cette histoire, chaque *mûlid* a son ambiance, et ce sont en partie des initiatives locales qui déterminent ses particularités. À Sayyida 'Aïcha, les jeunes hommes du quartier organisent, dans l'après-midi du dernier jour, un défilé de charrettes dans la rue principale, sur lesquelles ils jouent diverses scènes (dans lesquelles figurent le cafetier, le gendarme et le voleur), et où travestis en femmes,

certains parodient le mariage et miment, de façon explicite, diverses formes de relations sexuelles³. Installée sur un fauteuil d'apparat, un homme référent (père ? oncle ?) à ses côtés, une jeune fille en robe longue de satin jaune, reine de beauté du quartier, défile elle aussi. Les rôles de chacun sont certes stéréotypés, mais ils semblent associés, complémentaires et non exclusifs.

Somnambules et funambules, traversées de l'espace de la fête

Pendant les journées du *mûlid*, des personnes vont, viennent, vaquent et travaillent, passent au travers ou à côté de l'espace de la fête, lequel n'est pas alors absolu, mais en veille, juste suggéré ou ébauché de-ci delà, par le décor et quelques scènes ou attitudes délibérément inscrites dans un registre festif. Cette hésitation se traduit par des porosités d'univers et d'attitudes. La densité de la fréquentation et des situations possibles génère beaucoup de scènes ouvertes, des animations, des spectacles qui en sont et d'autres qui n'en sont pas vraiment, mais qui captent tout autant l'attention des présents. Des gens marchent, d'autres sont assis, couchés, certains parlent, dorment, mangent, boivent, d'autres rient, regardent ou ne font rien ; mais tous sont là, ensemble et liés aux lieux du *mûlid*, lequel peut apparaître comme un vaste patchwork surréaliste. Ainsi, chacun peut se connecter à une scène ou une action, et puis s'en déconnecter définitivement, ou temporairement, pour s'immiscer dans une autre histoire, qui se déroule en parallèle, ou qui prend juste effet. Comment ? Simplement en se détournant d'un lieu, en le quittant des yeux ou en s'en éloignant. Alors se combinent plusieurs niveaux d'intégration à une ou plusieurs scènes, simultanées ou non, de l'exclusif au distrait, de la subjugation à l'indifférence, de l'intense au dilettante.

Les grands *mûlid-s* sont des moments de foule, et la foule est l'*autre*, l'autre au pluriel et aussi dans tous ses singuliers ; anonymat et identité s'y conjuguent. La foule permet simultanément de s'exhiber et de se dissimuler, de fréquenter intensément sa société et de l'oublier tout aussi intensément. Le « somnambule », personnage suggéré par Isaac Joseph dans *Le passant considérable*, se construit en tant qu'individu social et nourrit sa pratique citadine depuis son immersion dans l'espace public, espace commun hanté par la foule. Dans les *mûlid-s*, semble émerger une autre figure métaphorique récurrente, celle du « funambule », celui (celle) qui évolue entre des univers, des scènes et des situations possibles, suivant son propre chemin, selon une trajectoire saccadée, celle de l'hésitation, de la sollicitation et des choix. Le funambule est aussi un équilibriste dont l'avancée est souvent aidée par un objet-balancier qui aide à maintenir le mouvement nécessaire et à définir l'action en cours. Ici aussi, nombre de personnes observées peuvent être « référencées » par les sortes d'objets qu'elles ont en leur possession, qui sont autant de rappels ou d'évocations d'un rôle, d'une attitude, d'une action en cours, d'une intégration à une activité ou à un groupe. Les *mûlid-s* contribuent à penser, fabriquer, et pratiquer la ville en tant que telle, soit comme un espace animé et d'animation, un lieu investi spirituellement et symboliquement, mais aussi empli de présences matérielles et tangibles, celles des décors, des corps et des objets. L'espace mitoyen est ici celui où s'élaborent et s'exercent des contacts et des distances, entre des personnes, mais aussi avec des objets et des lieux, et le tout à la fois. De fait, l'on peut

³ Relations hétérosexuelles, avec une jeune épousée (qui est ensuite enceinte et accouche), une prostituée, et rapports homosexuels.

aussi prêter attention aux objets, qui parfois semblent mouvoir les personnes, impulser des actions : des accessoires non accessoires, des objets identitaires, signifiants et situationnels, dont beaucoup concourent à tendre les bras, à lancer des gestes, à mouvoir les corps, à impulser des attitudes. Ainsi des innombrables chapelets passés autour des poignets et sans cesse tripotés ; des poignées des théières de ceux et celles qui, sans cesse, servent et offrent du thé, aux amis, aux passants ; et, également, des pans de robes ou de voiles de femmes, agrippés par des enfants, portés ou marchant seuls. Avec la densité de la foule, la proximité imposée aux individus est forte, mais elle est doublée — de manière consentie — du fait que nombreuses sont les personnes (couples, parents, enfants, amis, confrères) qui se tiennent par le bras, la main, l'épaule, qui vont en se tenant par deux, par trois, ou par files. Aussi, il semble que la promiscuité forcée renforce le recours aux liens de proximité et à la manifestation tangible et visible de ceux-ci. Le contact avec les autres, avec ce groupe mixte qu'est une foule anonyme est-il atténué de ce fait ou, au contraire, démultiplié, ou est-il tout simplement rendu possible par ce type de prémunition ? Le bras connu que l'on serre, est-il une parade contre les autres, contre le vertige de l'individu face au plein de la foule, ou encore une tentative d'échapper, par une démonstration de lien, au non-sens de la présence d'un être seul parmi de multiples autres êtres ? Est-ce une façon de s'intégrer à cette mise au collectif des corps, ou encore une affirmation de soi par le geste-toucher concret ?

Dernières nuits de *mûlid-s*, deux situations de mitoyennetés

Soirée finale du *mûlid* de Husayn. Observée de loin et de manière globale, la foule sur la grande place apparaît comme en permanence agitée d'un mouvement continu, synthèse de multiples directions combinées, parallèles et croisées. Cette foule semble même être affectée d'un mouvement incohérent, à la fois remous et stagnation, tant les allers et venues de tous types paraissent se contrarier. Sur les pourtours de la mosquée, laquelle semble flotter comme un navire, des rangées de gens assis et, autour, le sillage de ceux qui marchent. Cependant, en changeant de niveau d'observation, il apparaît que nombre des individus qui composent la foule agissent de manière individualisée, tout en recomposant des logiques collectives. Il semble que dans le cas des *mûlid-s*, et peut-être de manière générale, dès que l'on investit un espace public ou, formulé plus précisément, un espace dense partagé, il y ait pour certains une appréhension latente. On sait qu'on va y être confronté à une situation qui n'est pas toujours dépendante de soi mais qui cependant dépend de soi, c'est-à-dire de *qui* l'on est et de ce que l'on est, notamment une femme. Lors de la dernière nuit de la fête, en particulier sur les grandes places, celles des parvis des mosquées de Husayn et de Zaynab, les hésitations et réticences de certain(e)s sont manifestes, la délectation d'autres tout aussi évidente. Ainsi se créent dans la cohue des actions ou des figures, à caractère presque systématique, qui associent des rôles nécessairement complémentaires, notamment d'attoucheurs et d'attouché(e)s, de bousculeurs et de bousculés, générant aussi des postures corporelles particulières comme celles induites par les lancers de mains palpeuses et celles provoquées par les contractions des corps palpés. Ces figures d'un instant sont consenties ou imposées, acceptées ou non, mais elles vont déterminer des flux de circulation qui délimitent des groupes relativement stables (familles, jeunes hommes, pèlerins, etc.). Il semble que chacun a une lecture intuitive de la foule, de sa composition, et des stratifications qui en découlent, interprétation assez immédiate qui fait que les individus se placent dans des couloirs de cheminement et se dirigent ensuite

en fonction de ces logiques et non pas selon celle de la distance la plus courte. Dans la foule se distinguent des niveaux de profondeur, d'immersion et des logiques d'orientations par rapport à des repères concrets (éloignement ou proximité de murs, de trottoirs, etc.). Malgré la presse et la cohue, cette distribution fonctionne relativement bien, chacun ou tout le monde semble s'en accommoder. Pourtant, certains lieux ou passages brouillent cet ordre et génèrent des confusions : les goulets d'étranglement (débouchés rétrécis des rues adjacentes) sont de ce point de vue des lieux chaotiques où se mêlent confusément tous ceux qui empruntent de nouvelles directions, qui sortent de la place, ou y entrent. À ces passages obligés difficiles, des policiers sont positionnés. Vite débordés, ils distribuent des coups de bâton, non pas au hasard mais de façon privilégiée sur les jeunes hommes, les obligeant, pour esquiver, à avancer et à utiliser leurs bras pour se protéger, ce qui a pour objet à la fois de tempérer leurs éventuelles velléités d'attouchements, et de dissuader ceux qui tentent de stagner là. À ces endroits, effectivement, des jeunes hommes, aux aguets, attendent le passage de jeunes filles pour s'engouffrer derrière elles ; ces dernières hésitent, rient, crient, y vont, n'y vont pas ; la bousculade s'intensifie. Le rôle ici tenu par des policiers peut aussi être pris en charge par des civils, qui agissent selon les mêmes procédés. Ainsi, lors de la grande nuit du *mûlid* de Zaynab, des marchands ambulants dont les charrettes se trouvaient à la lisière de la foule, juchés sur des caisses, scrutaient les mouvements de foule et intervenaient notamment en venant en aide aux femmes importunées. Puisant de l'eau dans leurs jarres avec des gobelets, ils arrosaient les fautifs, tout en hélant ceux et celles qui tentaient de sortir de la cohue, leur indiquant la voie pour rejoindre les bordures de la place ou des passages plus faciles.

Autre situation, autre manière de maintenir ou de créer de la distance : dernière nuit du *mûlid* de Fâtima al-Nabawiyya, vers 23 heures : autour d'un orchestre, installé sur une estrade dans un café de plein air, une cinquantaine de personnes dansent. Il est difficile de préciser de quelle nature est cette danse, les chansons sont à référent religieux (louanges au Prophète et aux saints), la musique est de celles qui accompagnent le *dhikr*⁴. Mais le *dhikr* est, en principe, un exercice rituel collectif, codifié et dirigé. Là, les personnes dansent de manière individuelle, sans se soucier des autres, sans s'accorder à un rythme partagé, même si leurs mouvements sont clairement apparentés à un registre d'expression, dont leurs gestuelles et attitudes sont imprégnées. Parmi les participants, de très nombreuses femmes, dont certaines sont jeunes ; autour, les spectateurs se pressent et des hommes détaillent du regard les anatomies féminines exposées et animées de mouvements amples. Mais ces femmes, dont certaines ont les traits crispés et d'autres des expressions de ravissement extatique, ont les yeux clos, et leur indifférence, réelle ou feinte, paraît absolue ; aucune coquetterie dans les gestes, aucune suggestivité délibérée dans les postures. Cette scène, qui évoluera par un renouvellement partiel et continu de protagonistes, durera des heures. Il n'y aura, semble-t-il, dans cette situation pourtant peu ordinaire, où des femmes dansent sans retenue dans la rue tout au long de la nuit, aucun échange soutenu de regard. Ces femmes bougent leur corps, mais ne se montrent pas pour autant, ne laissant aucune prise possible sur leurs personnes, désactivant par là les possibilités de contact. Il est vrai que le contexte est celui du *mûlid*, que la musique qui suscite la danse est

⁴ Le *dhikr* (souvenir) est un exercice collectif, effectué par les disciples soufis sous le contrôle du cheikh, qui consiste notamment en la scansion des noms de Dieu selon des rythmes divers et des gestuelles corporelles particulières.

d'inspiration religieuse ; mais il est tout aussi vrai que les corps féminins exposés ne laissent pas indifférent, d'autant plus s'ils sont à la fois statiques — en place et observables à loisir —, et mobiles — visibles sous divers angles et en diverses positions, soit simultanément actifs et passifs.

Que reste-t-il d'un *mûlid*?

Le *mûlid*, fête et pèlerinage, est un horizon attendu, pensé, imaginé, deviné, sans réalité unanime et objective mais qui existe néanmoins et prend l'aspect et la fonction que chacun souhaite. L'horizon est une figure abstraite et sans contours, simultanément rien et tout, à la fois espace et temps, une figure ouverte, dégagée sans limites vers des possibles, des probables. L'horizon est un ferment pour l'imaginaire, en tant qu'il laisse envisager un élargissement du monde, une reconfiguration du réel, mais il se façonne depuis — ou vers — un lieu magnifié. C'est aussi ce que semble suggérer *Les sept jours de l'homme* d'Abdel Hakim Qassem, un roman en partie autobiographique, dont le thème principal est un *mûlid* et dont l'écriture en reprend le rythme.

Le temps de la fête est absolu et total ; ce temps a un commencement et une fin, il faut profiter de l'événement et exister entre ces repères, comme une parodie résumée du temps de la vie, mais dont on connaîtrait l'heure de l'issue. Ainsi, la fête provoque des émotions brutales, contradictoires, des bouffées de joies et d'angoisses concentrées, un état d'âme bien particulier, qualifié par Balzac de « *macédoine morale, moitié plaisante, moitié funèbre* ». Cette dimension de comédie humaine et sociale, tragique et comique, donne à la fête, où se côtoient la multitude et la solitude, un caractère poignant. La condition humaine fait de chacun un être plus ou moins dans l'expectative, et l'on peut supposer que la fête fournit un débouché, ou une grâce momentanée à cet état. Vers la fête, et plus particulièrement vers un *mûlid*, chacun peut condenser et faire converger ses souhaits, aspirations, quêtes, attentes et désirs, laissés en des états vagues, confus, non formulés, qui sont projetés sur un moment et un lieu. Mais la fête est volatile, elle se déroule, se défait, tout y est agitation, à commencer par l'état d'esprit des participants qui suppose un soupçon d'exaltation. Le temps de la fête est compté, et même décompté, il est borné, il file, ce qui implique des « syndromes », dont on peut imaginer qu'ils sont ceux de la citrouille et du sablier, et qui se manifestent notamment par un énervement collectif, peut-être en partie lié à la sensation du temps qui passe, à l'angoisse de l'aube, laquelle va remettre en phase la normalité, le rythme binaire diurne-nocturne, balancier régulier qui cadence la vie des hommes et de leurs villes.

La fête est instable, elle se fonde sur un mouvement perpétuel, incessant, dont la cadence, soutenue, finit toutefois par décliner vers le milieu de la nuit, à partir d'un moment particulier où le rythme général bascule, se rompt, se renverse, s'inverse. Ce moment exact ne peut être identifié en temps réel et ne peut exister qu'*a posteriori* car pour le saisir il faut pouvoir en déterminer les deux paramètres de définition que sont l'avant et surtout l'après. À la fin de la dernière nuit, le *mûlid* disparaît sans chaos et cesse de manière nette. Cette issue brutale est certainement liée au fait que les *mûlid*-s sont aussi des pèlerinages; ils s'achèvent par une déconstruction globale, sans symptôme latent de dégradation de l'ambiance de fête. En empruntant un terme de référence au vocabulaire de la danse, on pourrait qualifier cet état de « suspend », moment où l'équilibre d'un mouvement, poussé à l'extrême, se rompt. Ensuite, le décor

se révèle défraîchi, les vêtements froissés, les traits tirés, les corps relâchés et l'énergie épuisée.

Après la grande nuit vient le petit matin ; la foule, les décorations, les tentes et les installations foraines se sont volatilisées. Les visiteurs sont partis, déconstruisant la surveillance éphémère, et emmenant par-devers eux des souvenirs et des présents, jouets, confiseries, chapelets... Ces objets porte-bonheur témoigneront, quelque part, d'un *mûlid* cairote. Sur place, les habitants reprennent possession des lieux, le quartier réapparaît à l'ordinaire. Le *mûlid* est déjà un souvenir. Que restera-t-il de ces moments ? À cette question, à partir de l'analyse d'un pèlerinage essentiellement féminin depuis l'Iran vers la Syrie, Fariba Adelhah suggère des éléments de réponse :

« Il n'empêche qu'il reste le narratif, et à lui seul celui-ci est porteur d'une transformation de la condition sociale des femmes. Non que la magie des mots suffise, mais elle s'accompagne de changements objectifs dans les rapports d'affection et de pouvoir et dans l'autonomie intellectuelle et économique des pèlerines. » (Fariba Adelhah, 2007).

Le *mûlid* est certes un événement éphémère, une parenthèse dans le temps, un flou ponctuel dans l'espace de la ville, mais il n'est peut-être pas, pour ceux et celles qui l'ont vécu, une expérience totalement évanescence...

Bibliographie :

ADELKHAH, Fariba

2007 " Économie morale du pèlerinage et société civile en Iran : les voyages religieux, commerciaux et touristiques à Damas ", *Pèlerinages, Politix*, vol. 20 n°77, p. 39-54.

AL-MESSIRI NADIM, Nawal

1979 " The Concept of the Hâra. A Historical and Sociological Study of Al-Sukkariyya ", *Annales Islamologiques*, T.XV, Le Caire, IFAO, pp. 313-348.

CHIFFOLEAU, Sylvia & MADOEUF, Anna (dir.)

2005 *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Beyrouth, Institut Français du Proche-Orient, 406 pages.

CHIH, Rachida

2000 *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XXe siècle*, Sindbad, Actes Sud, Paris, 359 pages.

DE BALZAC, Honoré

1996 *Sarrasine*, Mille et une nuits, 78 pages, (1^{ère} éd. 1830).

HAQI, Yehia'

1991 *Choc* (nouvelles), Paris, Denoël-Alif, 177 pages, (1^{ère} éd. 1944-1955),.

HOFFMAN-LADD, Valerie

1992 " Devotion to the Prophet and his Family in Egyptian Sufism ", *International Journal of Middle East Studies* 24 (4), p. 615-637.

JOSEPH, Isaac

1984 *Le passant considérable, Essai sur la dispersion de l'espace public*, Librairie des Méridiens, coll. Sociologie des formes, Paris.

MAHFOUZ, Naguib

1985 *Impasse des Deux-Palais*, Paris, J.-C. Lattès, coll. Lettres arabes, 527 pages, (1^{ère} éd. 1956).

1987 *Le Palais du désir*, Paris, J.-C. Lattès, coll. Lettres arabes, 468 pages, (1^{ère} éd. 1957).

MAYEUR-JAOUEN, Catherine,

2005 *Pèlerinages d'Égypte : histoire de la piété copte et musulmane XV^e-XX^e siècles*, Paris, éd. de l'EHESS.

QASSEM, Abdel Hakim

1998 *Les sept jours de l'homme*, Sindbad, Actes Sud, (1^{ère} éd. 1969).

SANSOT, Pierre

1973 *Poétique de la ville*, Paris, éd. Klincksieck, 422 pages.

SCHIELKE, Samuli

2006 *Snacks and Saints. Mawlid Festivals and the Politics of Festivity, Piety and Modernity in Contemporary Egypt*, Thèse de doctorat, Université d'Amsterdam.

SENNETT, Richard

2002, *La chair et la pierre. Le corps et la ville dans la civilisation occidentale*, éd. de la passion, Paris.

'UWAYS, Sayyid

1989 *L'histoire que je porte sur mon dos — mémoires —*, Le Caire, CEDEJ, 325 pages, (1^{ère} éd. 1985).